

SCHRIFTEN DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER
WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER

42

WILHELM RUDOLPH

VOM BUCH KOHELET



VERLAG ASCHENDORFF
MÜNSTER WESTF. 1959

VL : L 700 /

1960 T 407

Vortrag, gehalten anlässlich des Rektoratsantritts

am 12. November 1958



© Aschendorff, Münster Westfalen, 1959 · Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der foto-
mechanischen und tontechnischen Wiedergabe und die der Übersetzung,
vorbehalten.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster Westf., 1959

Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Erlauben Sie mir diese summarische Anrede, nachdem das offizielle Begrüßungsritual schon einmal abgerollt ist. Wenn ich mit dem herzlichen Dank an meinen Vorgänger beginne, ist das keine konventionelle Formel. Der Fackelzug, den ihm gestern Abend die Studentenschaft gebracht hat, drückte nur aus, was wir alle empfunden haben: daß der letzte Rektor ein Mann von ungewöhnlicher Tatkraft und Umsicht und deshalb ein Mann reichen Erfolges gewesen ist.

Wenn nun ein Rektor der Nachfolger eines solchen Mannes wird, der sein Amt in jeder Weise vorbildlich geführt hat, so hat das seine zwei Seiten. Der neue Rektor ist gut daran, eben weil er das leuchtende Vorbild hat, auf der anderen Seite muß er mit Minderwertigkeitsgefühlen kämpfen, weil ihn die Frage bedrückt, ob er imstande sein wird, es dem Vorbild gleich zu tun. Auf keinen Fall darf er, auch wenn er Theologe ist, das Psalmwort auf sich anwenden: „Den Seinen gibt's der Herr im Schlaf“, jedenfalls nicht, solange man dieses Wort in seinem herkömmlichen trivialen Sinn versteht. Sie sehen schon, meine Damen und Herren, daß es ein Alttestamentler ist, der heute vor Ihnen steht. Der neue Rektor hat ja am Tag seiner Einführung die

Aufgabe, aus seinem Fachgebiet einen Vortrag zu halten, von dem er annehmen darf, daß er den weiteren Kreis der Kollegen und der Freunde der Universität interessiert, wobei es die Hörer als angenehm empfinden, wenn ihre Geduld nicht auf eine allzu harte Probe gestellt wird. In diesem Sinne möchte ich beginnen.

Die beiden seltsamsten Bücher des Alten Testaments sind das Hohe Lied und das Buch Kohelet, der sogenannte Prediger Salomo, weil man nicht erwartet, gerade sie in der Gesellschaft der anderen alttestamentlichen Schriften zu finden. Das Hohe Lied, das uns heute nicht weiter beschäftigen soll, enthält rein weltliche Liebespoesie; deshalb ist die Frage, wie es in den Kanon der heiligen Schriften kam, ein schwieriges Problem, und deshalb ist es kein Wunder, daß bei den maßgebenden jüdischen Autoritäten längere Zeit Streit herrschte, ob diese Schrift mit Recht im Kanon stehe.

Der gleiche Streit ging um den Prediger Salomo, denn während das sonstige Alte Testament von einem leidenschaftlichen Gottesglauben und einer lebendigen Zukunftshoffnung erfüllt ist, hören wir hier die ungewohnten Töne des Pessimismus und Skeptizismus. Wie erklärt sich das?

Wenn Luther unserer Schrift den Titel „Der Prediger Salomo“ gibt, so ist „Prediger“ Übersetzung des Septuaginta- und Vulgatatitels *ecclesiastes*, der seinerseits einen Versuch darstellt, das hebräische Kohelet zu erklären, das aber bis jetzt einer sicheren Erklärung spottet, namentlich wegen der sonderbaren weiblichen Endung. Und der Zusatz „Salomo“ erklärt sich daraus, daß der Verfasser sich die Maske des Königs Salomo verbindet, weil der durch seine Weisheit, seinen Reich-

tum und die Zahl seiner Frauen berühmte Salomo ihm besonders geeignet erschien, *seine* Lebenserfahrungen auszusprechen. Daß das lediglich Fiktion ist, ergibt sich daraus, daß der Verfasser schon vom 3. Kapitel ab diese Vermummung aufgibt und einfach als ein Weiser redet, wie es denn auch im ersten Anhang von ihm heißt: „Kohélet war ein Weiser, der das Volk Erkenntnis lehrte und Sprüche sammelte“ (12,9). Gehörte aber Kohélet zu den Weisen, so stand er in einer großen Tradition, die wir kennen müssen, um zu verstehen, wie sehr er von dieser Tradition abwich.

Der Weise ist der Vertreter eines bestimmten Standes oder Bildungstyps, der in Ägypten und Babylonien längst zu finden war, ehe es ein israelitisches Volk gab. In Ägypten ist der Stand der Weisen aus dem der Schreiber hervorgegangen, und wie schon der Stand des Schreibers als bevorzugt gilt, so erst recht der des Weisen: „es gibt nichts, was über Bücher ginge, und es gibt keinen Stand der nicht regiert wird; nur der Gelehrte regiert selbst“. Diese Weisen gehören nicht dem Priesterstande an, sondern sind Laien, sie sind die Lehrer *der* Jugend, die sich auf den höheren Staatsdienst vorbereiten will, sie unterweisen sie in Anstand und guter Sitte, zugleich auch in aller Lebensweisheit; als Lehrmittel dienen die Bücher der Weisen der Vorzeit, die in Form von Einzelsprüchen zusammengefaßt sind (Sprüche des Duaf, Sprüche des Ani, Sprüche des beredten Bauern und wie sie alle heißen und wie man sie etwa in Adolf Erman's „Literatur der Ägypter“ in deutscher Übersetzung nachlesen kann). Solche Schulen, in denen man nicht bloß Schreibkunst, sondern auch Lebenskunde lehrte, muß es auch in Israel gegeben haben, nachdem man einmal über

die primitivsten Verhältnisse hinaus war. Das liegt in der Natur der Sache, da die Staats- und Hofämter eine gewisse Bildung verlangten, die nicht bloß Wissen gab, sondern auch den Charakter bildete. Hier in Israel blieb aber diese Bildung nicht auf die höchsten Kreise beschränkt, was wohl vor allem mit der leichteren Erlernbarkeit der Schrift zusammenhängt: die Erlernung der Hieroglyphenschrift, von den hunderten von Keilgruppen der Keilschrift gar nicht zu reden, benötigte eine lange Schulung, während das hebräische Alphabet mit seinen 22 Buchstaben rasch gelernt war (die Vokallösigkeit machte bei der Art des semitischen Sprachbaues keinerlei Schwierigkeiten). Der literarische Niederschlag der israelitischen Weisheit ist im Alten Testament das Proverbienbuch, die sogenannten Sprüche Salomos, in den Apokryphen Jesus Sirach, z. T. auch die „Weisheit Salomos“. Man darf aber den Stand der Weisen nicht mit dem der Schriftgelehrten verwechseln, sie fallen erst von Sirach ab zusammen; in der älteren Zeit dagegen unterscheiden sich die Weisen eben dadurch von jenen, daß Gesetz und Kultus, die im Mittelpunkt des Interesses der Schriftgelehrten stehen, bei ihnen ganz in den Hintergrund treten. Daß es einen Tempel gibt mit ausgebildetem Kultuswesen oder rituelle Forderungen wie Beschneidung und Sabbat oder Speisegesetze, würde niemand ahnen, der nur die Proverbien liest. Vom Erwählungsglauben und von einem Vorzug der Juden vor den Heiden ist so wenig die Rede wie von eschatologischen Erwartungen, weder vom Triumph der Juden noch vom Gericht über die Heiden. Kennzeichnend ist vielmehr der allgemein menschliche, man möchte sagen: internationale Zug, der durch diese Sprüche

geht. Ganze Partien der Proverbien könnten genauso gut in der Spruchweisheit irgendeines anderen Volkes stehen. Wir hören von allgemeinen Anstandsregeln, etwa dem Benehmen bei Tisch, wenn man zu einem Vornehmen eingeladen ist, oder von Lebensregeln für den Verkehr der Menschen untereinander (etwa 25, 17: „Mache dich rar im Hause deines Freundes, damit er dich nicht satt bekomme und dich hasse“); auch wimmelt es von allerlei Klugheitsregeln: Warnung vor Faulheit und Müßiggang, vor Prassen und Zechen, vor leerem Geschwätz, vor Ehebruch und Hurerei; daß so oft von der zänkischen Ehefrau die Rede ist, läßt tief blicken (27, 15: „eine rinnende Dachtraufe zur Zeit des Regenwetters und eine zänkische Frau — die gleichen sich“), umso höher schätzt man die Ehe mit einer tüchtigen Frau (man denke an das „Lob der tugend-samen Hausfrau“, mit dem das Proverbienbuch schließt). Als richtige Lebenshaltung erscheint das Maßhalten (griechisch: *sophrosyne*): „Armut und Reichtum gib mir nicht, teile mir nur das mir zukommende Maß von Speise zu“ (30, 8). Es hängt ferner mit dem Erziehungszweck der Proverbien zusammen, daß der Jugend immer wieder Ehrfurcht vor den Eltern eingeschärft wird (30, 17: „ein Auge, das des Vaters spottet und die alte Mutter verächtlich ansieht, das müssen die Raben am Bache aushacken und die jungen Adler fressen“), wie umgekehrt die Eltern ihre Kinder in Zucht zu halten haben (22, 15: „Torheit steckt dem Knaben im Herzen, aber die Rute der Zucht wird sie daraus entfernen“). Diese kurzen Beispiele genügen, um zu zeigen, wie auffallend profan diese Weisheit ist. Das mag sich zum Teil daraus erklären, daß es sich überall um Jugender-

ziehung handelt, die nicht so sehr das Religiöse als das äußerlich Praktische, Nützliche, Bekömmliche aus pädagogischen Gründen in den Vordergrund rückt. Aber der Hauptgrund ist doch der, daß es sich weithin um Erbgut handelt, um die innere Aneignung und Weiterbildung der internationalen Spruchweisheit, die überall einen rationalen Zug hat.

Es wäre jedoch ein arges Mißverständnis der Spruchweisheit, wenn wir nach dem Bisherigen annehmen wollten, daß sie sich in profanen Ratschlägen und in Allerweltsweisheit erschöpfe. Neben alltäglichen Klugheitsregeln stehen sittlich-religiöse Forderungen, wie übrigens auch schon in der ägyptischen Spruchweisheit. Es handelt sich also keineswegs um pure Lebensphilosophie, und wie man in Wirklichkeit über das Verhältnis von Religion und Weisheit denkt, lehrt das zweimal zitierte bekannte Wort: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“ (1, 7; 9, 10), d. h. die Religion ist die Grundlage der Weisheit. Das ist der grundlegende Unterschied zwischen griechischer Philosophie und jüdischer Weisheitslehre; wenn man auch den äußeren Formen der Religion gleichgültig gegenüberstand, so dachte man keineswegs daran, irreligiös zu sein, im Gegenteil: „Die Furcht vor Jahwe ist die Quelle des Lebens“ (14, 27), und Jahwe ist es, der das ganze menschliche Leben lenkt; deshalb: „Vertraue von ganzem Herzen auf Jahwe, aber verlaß dich nicht auf deine Einsicht“ (3, 5). Die wahre Weisheit ist also gerade nicht die eigene Klugheit, sondern das Vertrauen auf Jahwe. Hier klingen direkt Worte der Großen Propheten an, und es leidet keinen Zweifel, daß die Weisheitslehrer in ihrer Art in einer Zeit des Ritualismus und der Gesetzlichkeit das

prophetische Erbe bewahrt und weitergegeben haben. Freilich: in ihrer Art! Von der gewaltigen Bußpredigt der Propheten, von ihrer Art, Volk und Mensch unmittelbar vor Gott zu stellen, ist nichts mehr zu spüren; alles ist verflacht und klingt recht verdünnt wieder; was diese Weisen schufen und förderten, ist die Religion und Moral des rationalistischen Biedermanns. Das Prinzip, nach dem Jahwe die Welt regiert, ist der strenge Vergeltungsglaube: „Dem Guten geht es gut, dem Schlechten geht es schlecht“. Dieser Glaube konnte von den Freunden Hiobs nicht strenger vertreten werden, als es hier in den Proverbien geschieht, und diese Erkenntnis des göttlichen Weltgesetzes gibt diesen Männern einen heiteren, ja selbstgefälligen Optimismus. „Klug, rechtschaffen, mit frommer Scheu vor Gott, aber in guter Zuversicht, daß er das Leben meistert, scharf und verachtungsvoll sich abgrenzend von dem Toren, der solche Einsicht nicht hat — das ist die Gestalt des israelitischen Weisen“ (Zimmerli).

Einer dieser Weisen ist auch Kohelet, und tatsächlich finden sich bei ihm Klugheitsworte der Spruchweisheit für alle möglichen Fälle im Leben, die gradeso im Proverbienbuch oder im Sirach stehen könnten. Damit tut sich kund, daß er im Strom der Tradition steht. Aber nicht selten zitiert er sie nur, um sie zu ironisieren oder gegen sie zu polemisieren. Was ihn aus der Zahl der jüdischen Weisen heraushebt, ist sein schärferes Nachdenken über die allgemeinen Lebensfragen, über den Sinn des Lebens und des menschlichen Daseins, und was ihn zu ihnen in stärksten Gegensatz bringt, ist das negative Ergebnis seines Nachdenkens. Am nächsten kommt ihm Hiob, aber während das Hiobbuch den Blick auf einen

einzigem schmerzenden Punkt in unserem Leben richtet, daß uns nämlich schweres und unverdientes Unglück treffen kann, ist dem Kohelet nicht nur das, was wir Unglück nennen, sondern das ganze Leben schwer geworden, und er sagt nicht nur: wir verstehen hier oder dort nicht, wie Gott regiert, sondern er sagt: wir verstehen *nichts*, wir wissen *nichts* und können *nichts*. „Nichtigkeit der Nichtigkeiten, alles ist nichtig“ (Luther: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel“, Vulgata: *vanitas vanitatum, omnia vanitas*) — damit beginnt und damit schließt sein Buch. Das ist also die Quintessenz des menschlichen Daseins. Die Sinnlosigkeit des Lebens und Nutzlosigkeit alles Geschehens wird schon von der Natur gleichsam symbolisch dargestellt, in der sich alles ständig im Kreis bewegt (1, 4—7), und wie in der Natur, so ist es in der Geschichte: es gibt nichts Neues unter der Sonne (1, 9—11). Deshalb ist es töricht, von der guten alten Zeit zu faseln (7, 10).

Kohelet hat sich Mühe gegeben, hinter den Sinn des Daseins zu kommen. Er rief zuerst den Verstand zu Hilfe und versuchte, durch Weisheit in das Problem des Lebens einzudringen, aber das Resultat ist: „Alles ist nichtig und Haschen nach Wind“ (1, 12—18; diese Nichtigkeitsaussage durchzieht das ganze Buch). Er kann weder den Anfang noch den Schluß dessen finden, was Gott gemacht hat, er sagt: „als ich mein Herz darauf richtete, Weisheit zu erkennen und die Dinge, die auf Erden geschehen, zu verstehen, da merkte ich an allem Tun Gottes: der Mensch vermag nicht, das Werk zu durchschauen, das unter der Sonne geschieht; mag sich der Mensch noch so mühen, es zu erforschen —: er findet's nicht“ (8, 16/17). Also: da der Mensch nie das

Ganze erfaßt, immer nur Bruchstücke sieht, bleibt ihm der Sinn des Daseins verborgen. Am meisten ist sein Wissen deshalb Stückwerk, weil sein Leben so jämmerlich kurz ist — das war der Punkt, vor dem die normale Weisheitsschule geflissentlich die Augen geschlossen hatte —: „wer weiß, was dem Menschen gut ist im Leben, solange die Tage seiner Nichtigkeit währen, die er wie ein Schatten verbringt? Wer kann dem Menschen sagen, was nach ihm sein wird unter der Sonne?“ (6, 12). Gewiß erkennt er den Vorzug der Weisheit im Leben an: zwischen Weisheit und Torheit ist ein Unterschied wie zwischen Licht und Finsternis, aber sie versagt in der Frage nach dem Sinn des Lebens und versagt in der Todesstunde: da trifft *ein* Geschick sie alle, und deshalb ist alles Mühen umsonst (2, 12—23).

Da das Denken nichts half, versuchte es Kohelet wie Faust mit dem Genuß: einem Salomo gleich versagte er sich nichts, was die Welt an Wonnen zu bieten vermag (2, 1—11), aber schon beim Genuß selbst konnte er sich nicht voll ausleben, weil auch im Genuß bei ihm Weisheit und Verstand die Führung behalten sollten (2, 3.9), und besonders die Sinnenlust hatte ihren Stachel: 7, 26 „bitterer als den Tod fand ich die Frau, dieweil ein Fangnetz sie ist, und Garne ihr Herz und Fesseln ihre Arme“ (schon der Tod ist bitter, denn er zeigt die Grenze der Weisheit, aber noch bitterer ist die verführende Frau, denn sie zeigt die Ohnmacht der Weisheit gegenüber der Leidenschaft). Und so lautet auch hier das Ergebnis: alles ist nichtig.

Aber auch die religiöse Lösung, die sonst dem Juden naheliegt, versagt. Das erinnert wieder an Hiob, aber von Hiobs leidenschaftlichem Ringen ist hier nichts zu

spüren, alles bleibt resigniert und gedämpft. Kohelet bestreitet mit kühlen Worten das Vergeltungsdogma, das sonst das A und O der Weisheitsliteratur ist: auf Erden triumphiert das Unrecht (3,16; 7,15), zu allem Leid, das in der Welt ist, schweigt Gott (4,1). Das Schlimmste aber ist, daß schließlich alle, ob gut oder böse, dasselbe Todesschicksal ereilt: „das ist das Unglück bei allem, was unter der Sonne geschieht, daß es für alle *ein* Geschick gibt, nämlich ihr Ende bei den Toten. Ja, solange einer noch zum Kreis der Lebenden gehört, hat er Hoffnung — ein lebender Hund ist besser daran als ein toter Löwe —, denn die Lebenden wissen doch, daß sie sterben werden, aber die Toten wissen überhaupt nichts: ihr Lieben wie ihr Hassen wie ihr Neid ist längst dahin, nie wieder haben sie teil an irgendetwas, was unter der Sonne geschieht“ (9,3—6). Wohl kennt Kohelet den Gedanken der Unsterblichkeit, aber er lehnt ihn mit kühler Skepsis ab: „wer weiß?“ (3,21), nein, es ist schon so: „das Geschick des Menschen ist wie das des Viehs, einerlei Geschick haben sie: ein und denselben Tod. Beide haben einerlei Odem, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht“ (3,19). Von der nationalen Hoffnung seines Volkes redet Kohelet überhaupt nicht; was sollte die auch dem einzelnen Menschen helfen?, und für die Äußerungen der offiziellen Religion, Opfer und Gelübde, hat er nur ein paar flüchtige und in der Hauptsache abwertende Bemerkungen übrig.

Was nun? Ist es da nicht das Einfachste, das sinnlose Leben wegzuwerfen? Dieser Gedanke kommt ihm nicht; wir hörten ja vorhin: „ein lebender Hund ist besser daran wie ein toter Löwe“. Und da überhaupt im Alten

Testament der Selbstmord äußerst selten ist, dürften hier rassische Momente mitsprechen, die diesen Ausweg gar nicht ins Gesichtsfeld treten lassen. Aber muß dann wenigstens ein solcher Pessimismus und Skeptizismus nicht notwendig zum Atheismus führen? Im modernen Weltenschmerz allerdings, nicht aber bei dem Grübler des Alten Testaments. Es fällt ihm keinen Augenblick ein, an Gottes Walten oder gar an Gottes Dasein zu zweifeln: Gott hat die Welt schön (3, 11) und die Menschen recht geschaffen (7, 29), aber „Gott ist im Himmel und du auf der Erde“ (5, 1); er wirkt alles schlechthin, nur daß der Mensch es nicht versteht (11, 5); er hat allem seine Zeit bestimmt („für alles gibt's eine Stunde und eine Zeit für jedes Vorhaben unter dem Himmel“ 3, 1), nur daß der Mensch Gottes Zeit nicht kennt (9, 12).

Wie soll sich also der Mensch verhalten? Einmal: er soll trotz allem arbeiten („alles was deine Hand zu tun findet, das tue mit Kraft“ 9, 10), und dann: er soll sein Leben vernünftig genießen: „wohlan iß dein Brot mit Freuden und trinke fröhlich deinen Wein, denn von altersher freut sich Gott, wenn du solches tust. Allezeit seien deine Kleider weiß, und Salböl fehle deinem Haupte nicht. Genieße das Leben mit der Frau, die du lieb hast, alle Tage deines nichtigen Lebens. Denn das ist dein Teil am Leben und für die Mühe, mit der du dich mühest unter der Sonne“ (9, 7—9). Freilich ist dieser Lebensgenuß auch wieder ein sehr relatives Gut; wenn man alt wird, ist's aus damit, denn „die Jugend und das dunkle Haar sind nichtig“ (11, 10), vor allem aber: es hängt ja ganz von Gott ab, ob er solchen Lebensgenuß gewähren will: „es gibt nichts Besseres für den Menschen, als daß er ißt und trinkt und sich's wohl sein läßt bei

seinem Mühen. Zugleich aber sah ich dies, daß das nur aus Gottes Hand kommt, denn wer kann essen oder genießen ohne seine Zulassung?“ (2,24/25). Und darum steht neben dieser Empfehlung des Lebensgenusses die ernste Mahnung, Gott zu fürchten (3,14; 7,16—18). Dieses überraschende Nebeneinander von Skepsis und Gottesfurcht hat viele moderne Erklärer veranlaßt, verschiedene Verfasser anzunehmen oder die positiven Aussagen zu streichen. Aber dieses Nebeneinander ist eben charakteristisch für diesen Juden. Nur ganz wenige Verse, die mit den in ihrer unmittelbaren Nähe stehenden in schreiendem Widerspruch stehen, sind als orthodoxe Zusätze auszuscheiden.

Wie erklärt es sich, daß Kohelet zu solchen, von der Schultradition so weit abweichenden Ergebnissen kommt? Die Gründe liegen sicher zum Teil in seiner Persönlichkeit: melancholische Veranlagung bei bohrendem Verstand, wahrscheinlich schlimme Erfahrungen im Leben, vor allem ein nüchterner Wirklichkeitssinn, der sich und anderen nichts vormacht und den Tatsachen klar ins Auge sieht (diese tapfere ganz unromantische Lebenshaltung hat seinem Buch immer wieder Freunde verschafft auch da, wo man sonst das Alte Testament ablehnt, z. B. war der Prediger Salomo ein Lieblingsbuch Friedrichs des Großen). Zum anderen Teil aber erklärt sich das Koheletbuch aus der Zeitströmung: nicht umsonst fühlt man sich mehrfach bei ihm an die griechische Philosophie erinnert. Nicht als ob man den Einfluß eines bestimmten Systems griechischer Philosophie annehmen dürfte, dazu sind die Gedanken zu wenig einheitlich (bald klingt Epikur an, bald die Stoa), auch mag uns manches griechisch anmuten, was in Wirklichkeit orien-

talisches Erbgut ist, etwa die Mahnung zum Lebensgenuß im Hinblick auf den sicheren Tod, die schon im Gilgamesch-Epos und im ägyptischen Harfnerlied vorkommt, aber es ist nicht zu leugnen, daß diese ganze Art des Denkens erst in der Zeit der hellenistischen Weltkultur möglich war, wo auch das Judentum sich nicht mehr von dieser Strömung abschließen konnte, so sehr wenigstens Kohelet dabei den ererbten Gottesglauben festzuhalten suchte. Und so ist sein Buch für uns ein wichtiges Zeugnis für die weltgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Judentum und Hellenismus.

Der hellenistische Einfluß zeigt sich schon in der äußeren Form. Gewiß begegnet nicht selten der alte Weisheitsspruch, der Lebenserfahrungen ausspricht, oder der daraus sich ergebende Mahnspruch, aber das Charakteristische sind Reflexionen und Meditationen — manchmal möchte man sagen: Aphorismen — in der ersten Person, wie sie das Alte Testament sonst nicht bietet, sondern die am ehesten in ihrer Form den Meditationen Marc Aurels an die Seite zu stellen sind. Der Text ist nicht immer eindeutig zu interpretieren; kein Wunder bei dem ersten Versuch, in der hebräischen Sprache zu „philosophieren“, die darauf nicht eingerichtet war! Das darf aber nicht dazu verführen, nun eine moderne Theologie hineinzudeuten und den Kohelet in die „Vorhalle des Neuen Testaments“ zu versetzen. Da haben die alten Rabbinen klarer gesehen, die bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. über die Kanonwürdigkeit des Buches wegen der darin enthaltenen Irrlehren stritten. Seine Aufnahme in den Kanon mußte es ja dadurch erkaufen, daß es die schon erwähnten orthodoxen Einfügungen und zugleich einen neuen Schluß bekam, der es ad usum delphini ge-

eignet machte: „laß dich warnen, mein Sohn, des Bücherschreibens ist kein Ende, und viel Studieren macht den Leib müde. Höre als Schlußwort des Ganzen: fürchte Gott und halte seine Gebote, das ist jedes Menschen Pflicht“ (12,12/13), also: nur keine unnützen Grübeleien und gar in Buchform, sondern halte dich an das gute Alte, Bewährte: es lebe die Tradition!

Die theologische Bedeutung des Kohelet liegt aber darin, daß er wie kein anderes Buch des Alten Testaments die Ausweglosigkeit des menschlichen Theologisierens und die Nöte der jüdischen Normalreligion aufzeigt. Die schmerzvolle Entsagung, zu der Kohelet sich selbst beschied, konnte kein Schlußpunkt sein, sondern nur ein Durchgang, der in die Zukunft wies. Insofern gehört Kohelet zu der großen „Gemeinde der Wartenden“.

18

B 9424,t

